

לא. בעניין מצות תוכחה

א

האם יש מצוות תוכחה גם כאשר ברור למוכיח שהמוכח לא יקבל דבריו? בדבר זה מצינו מחלוקת ראשונים, כמבואר בהגהות מיימוניות (פרק ו' מהלכות דעות, אות ג') בהגהות שם נזכרת רק שיטת היראים והסמ"ק, ועלינו חלה חובת ביאור שיטות שאר הראשונים ז"ל בעניין זה.

נראה ששאלה זו תלויה בשאלה יסודית אחרת: האם מטרת מצוות תוכחה, שהיא בלא ספק למנוע את החוטא מחטא ולהחזירו למוטב, היא חלק מהגדרת המצוה או אינה אלא טעמה של המצוה? אם זו טעמה של המצוה, אזי לפי הכלל שבידינו, דלא דרשינן טעמא דקראי, אין לדבר זה השלכות הלכתיות. אך אם נאמר שמטרת המצוה היא למנוע מחטא ולהחזירו למוטב, - היא חלק מהגדרת המצוה, ייתכן שניתן להרחיב את המצוה ולומר שבכל דרכי השפעה שבכוונתן להשפיע על החוטאים למנעם מחטא יש משום קיום מצוות תוכחה.

הרמב"ם כתב בספר המצוות (מצוות עשה ר"ה):

היא שציונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה. ואין ראוי שיאמר: אחר שאני לא אחטא, אם יחטא אחר זולתי מה לי עם אלוקיו זה הפך התורה! אבל אנחנו מצוים שלא נחטא ושלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה. ואם השתדל להמרות, חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו, ואעפ"י שלא יצא עליו עדות וחייב עליו דין, והוא אמרו יתעלה: "הוכח תוכיח את עמיתך".

טעם המצוה מבואר, והוא למנוע את מעשה החטא ממי שירצה לחטוא, וכמו כן להשיבו אם חטא. הרמב"ם בדרך כלל אינו עוסק בטעמי המצוות בספר המצוות, החידוש בדברי הרמב"ם כאן, שטעם המצוה נכלל בעצם הגדרת המצוה. מצוות תוכחה אינה אפוא תוכחה כשלעצמה, בלא קשר לתוצאות, אלא ענייבה למנוע את מעשה החטא. דבר זה עולה גם מתוך לשונו של הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"ז):

הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך". המוכיח את חברו, בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבינו לבין המקום, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו. וידבר לו בנחת ובלשון רכה. ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו. להביאו לחיי עולם הבאי אם קיבל ממנו מוטב, ואם לאו, יוכיחנו פעם שניה ושלישית. וכן תמיד חייב אדם להוכיחו, עד שיכהו החוטא ויאמר לו: איני שומע, וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה, הוא נתפש בעון אלו, כיון שאפשר לו למחות בהם.

כלומר, המצוה אינה סתם תוכחה, אלא להחזירו למוטב.

מתוך הגדרה זאת נובעות מספר מסקנות: א. התוכחה צריכה להיאמר באופן שמעמיד סיכוי שהדברים ישפיעו עליו לחזור למוטב. ב. אם ברור הדבר שהתוכחה לא תשפיע עליו לחזור למוטב, אין מצוה להוכיח, שהרי מטרת המצוה שהיא למנוע ממנו לחטוא בין כך ובין

כך לא תושג. ג. המצוה אינה מתקיימת בתוכחה חד פעמית אם זו לא השיגה את מטרתה, אלא היא נמשכת כל עוד יש סיכוי שדברי התוכחה ישפיעו על החוטא להחזירו למוטב. ד. מתוך הגדרת מצוות תוכחה כדרך להחזיר למוטב, ומתוך כלל דברי הרמב"ם על האחריות המוטלת על כל אדם כלפי התנהגותם של אחרים, עולה, כי מצוות תוכחה היא יסוד לחובה כללית להפעיל כל אמצעי השפעה אפשריים אשר בכוחם להחזיר את החוטאים למוטב.

והנה, גישה זו של הרמב"ם מנוגדת לשיטת היראים, אשר, כפי שעוד יבואר להלן, סובר שמצוות תוכחה בלתי תלויה בתוצאותיה, וגם כאשר ברור שהמטרה להחזיר למוטב לא תושג מכל מקום קיימת מצוות תוכחה. נראה, שדעתו היא שמטרת המצוה, להחזירו למוטב, איננה חלק מהגדרת המצוה, ואינה אלא בגדר טעמא דקרא. ועיין בברכי יוסף לחיד"א (או"ח סי' תר"ח), שדן בשאלה למה הרמב"ם פוסק כרב בשיעור תוכחה 'עד כדי הכאה', ולא כרבי יוחנן שהיא 'עד נזיפה', ומביא בשם הר"י זאבי דפולוגתא זו תליא אי דרשינן טעמא דקרא אי לא. מאן דאמר עד נזיפה סבירא ליה דדרשינן טעמא דקרא, דמידי הוא טעמא אלא שישוּב החוטא וכיוון שהוא מוסיף על חטאתו אינו חייב. ומאן דאמר עד הכאה כמאן דלא דריש טעמא דקרא, וסתם לן תנא כמאן דלא דריש טעמא דקרא דתנן בפרק המקבל: "אלמנה בין שהיא ענייה ובין שהיא עשירה וכו'" וכן פסק הרמב"ם ולטעמיה אזיל, ופסק הכא עד כדי הכאה עכ"ד. כמו כן מצדד בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תס"א אות ד') בשיטת היראים: "וכן

מסתבר שלא נכתב טעם המצוה בתורה בשביל שישוּב מדרכו".

ולפי מה שביארנו, דעת הרמב"ם דאין זה בגדר טעמא דקרא אלא חלק מהגדרת המצוה. ואמנם יש מקום לשאול, מה המקור לקביעתו זאת של הרמב"ם.

ב

בפשטות נראה, שמקורו של הרמב"ם הוא הגמרא ביבמות (דף סה ע"ב), דאיתא שם:

ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אמר: חובה, שנאמר "אל תוכח לץ, פן ישנאך; הוכח לחכם, ויאהבך".

וכן מוכיח מגמרא זאת הסמ"ג נגד דעת היראים. וז"ל במצוה יא:

ואם ברור לו למוכיח שלא יקבלו ממנו, והעוברין שוגגין, טוב לו לשתוק כדגרסינן על זה בפ' המביא יין בביצה, דאפילו באיסורי דאורייתא הנח להו לישראל שיהו שוגגין ואל יהו מזידין. אבל אם העוברין מזידין, וברור לו שלא יקבל אעפ"י שפטור מעונש מיתה, כדמוכח במסכת שבת, באותה שהבאתי למעלה, מכל מקום מעשה דהוכח תוכיח לא מפטרי. ואעפ"י שמוסיף על עונשן שלא יקבלו, הלעיטהו לרשע וימות, לכך צוה התלמוד השתיקה בשוגגין דוקא. ואני אומר שאין זו כי אם עצה טובה, כי אף במזידין צריך לשתוק, כדאמרינן בפ' הבא על יבמתו, שחובה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר "אל תוכח לץ פן ישנאך".

ואשר לטענת האבני נזר הנ"ל, שלא נכתב טעם

(סימן תר"ח ס"ק ג), ורק משום ערבות יש מצוה להוכיח והגמרא הנ"ל ביבמות מיירי בשוגג, ודוקא בשוגג נאמר שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ועל כן רק בהלכות שביתת עשור, שנשים אוכלות עד חשיכה בשוגג, כתב הרמב"ם דאין מוחין בידן והנח להן שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין. ולא נראים דבריו, שהרי הרמב"ם מביא דבר זה בסתמא בפ"ה לגבי הנהגות תלמיד חכם, ולפי דברינו, שלדעת הרמב"ם מטרת המצוה להחזירו למוטב, בכללת בהגדרת המצוה, ודאי שאין מקום ליישובו.

ג

והנה מה שרצה הברכי יוסף להוכיח ממה שפסק הרמב"ם, ששיעור תוכחה עד כדי הכאה, ועל כן יש מצוות תוכחה גם אם ברור לו שהחוטא לא ישמע לו, שהרי בנזיפה גרידא כבר ברור שלא יקבל את התוכחה, ואף על פי כן יש עדיין מצוה עד כדי הכאה - לענ"ד אין להוכיח מכאן, וזאת משום שגם אם תגובתו של המוכח הייתה נזיפה או קללה, עדיין אין להסיק מכאן, שבסופו של דבר לא יקבל את התוכחה. הרמב"ם דייק בלשונו וכתב "עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע" משמע, שכל עוד לא הכהו אין זה ברור שלא ישמע לו. ברם כל זה בדרך כלל, ואם ברור לו, מתוך היכרותו את החוטא ומתוך הכרת הסביבה שגדל בה ונמצא בה, שלא ישמע לו, אין עליו חיוב תוכחה כלל. **בעצם**, על המדוכה הזאת של היחס בין הגמרא ביבמות שמצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, ובין הגמרא בערכין (דף טז ע"ב), שמבוארת שם המחלוקת בין האמוראים עד היכן תוכחה, אם עד כדי נזיפה, קללה או הכאה, כבר עמדו כמה ראשונים. יש שראו בכך סתירה וניסו לפשר בין הסוגיות, כמו הריטב"א ונימוקי

המצוה בתורה, שישוב מדרכו, ומנין לנו שנכניס את טעם המצוה בהגדרת המצוה? אפשר לומר, שהואיל והדברים מפורשים בדברי קבלה, "אל תוכח לץ פן ישנאך", שוב אפשר להכניס את טעם, המצוה בהגדרתה. אבל יותר מזה מפורש ברש"י שם ביבמות (דף סה ע"ב), וז"ל (ד"ה לומר דבר הנשמע): "דכתיב 'הוכח תוכיח', להוכיח למי שמקבל תוכחה". לפי זה הדברים מפורשים בגוף הקרא. אלא שצ"ע, למה לא הביא הרמב"ם את הגמרא הזאת, שגם הרי"ף הביאה, לעניין תוכחה, ורק בפרק ה', כשמדבר לעניין הנהגות תלמיד חכם, מזכיר אותה בקיצור, וזה לשונו (שם הלכה ז): "תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דבורו... אוהב שלום ורודף שלום, אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר, ואם לא, שותק מכל". ועיי"ש בהגהות מיימוניות, המציין את הגמרא הנ"ל ביבמות כמקור לדברי הרמב"ם. וצריך עיון למה לא הביא הרמב"ם דבר זה בפרק ו' בקשר למצוות תוכחה. ואולי הרמב"ם סובר שעצם ההערכה והקביעה, שהדבר לא נשמע וברור שלא יקבל דבריו, לא לכל אדם נאמר אלא רק לתלמיד חכם. מה שאין כן לגבי כל אדם שאין בידו לקבוע בוודאות שהדבר לא ישמע וכל עוד אין ודאות שלא יישמע, יש מצוות תוכחה, כמבואר ברי"ף וברא"ש (פ"ד מסכת ביצה סי' ב') לעניין מוטב שיהיו שוגגין: "והני מילי במידי דידעינן בודאי דלא מקבלי, אבל במידי דלא ידעינן מחויבים למחות בידם". וכן כתבו הסמ"ק ועוד.

ועיין באבני נזר (יו"ד סי' תס"א) שכתב ליישב את הרמב"ם דהשמיט הא דמצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, שהרמב"ם סבור שאין מצוות תוכחה בשוגג, כדמשמע מדברי המג"א

תוכחה? מיהו, בההוא דערכין, מוכח שיכול המוכיח להכותו על פניו ולקללו, וותרתי נינהו, ולא קשה אהדדי, דודאי אית ליה לאוכוחיה בהכי, אע"ג דאידיך נזפיה ומקללו, כיון דחזקה דיקבל תוכחה עדיין.

והנה, מה שכתב הרמ"ך, שחזקה שיקבל תוכחה, עדיין אין כוונתו שבוודאי יקבל תוכחה, שהרי גם בספק אם יקבל חייב להוכיחו, אלא כוונתו שכל זמן שאין חזקה להפך שלא יקבל תוכחה, הרי הוא בחזקת מקבל תוכחה. ועיין שם במאירי, שמפרש גם הוא את הגמרא כפשוטה, ולא כריטב"א, וז"ל:

ואעפ"י שאמרו "הוכח תוכיח את עמיתך", אפי' מאה פעמים, דוקא כשיודע שהוא מקבל או בסתם, ר"ל שאינו יודע אם יקבל אם לאו. אבל כל שיודע בו שאינו מקבל אינו חייב, אדרבא, מוזהר הוא שלא להשליך פניניו לפניו או לפניהם. והוא שאמרו, כשם שאדם מצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר: "אל תוכח לץ, פן ישנאך, הוכח לחכם ויאהבך.

הרי שסבור הוא שהגמרא עוסקת בין ביחיד ובין ברבים, ולכן דייק בלשונו וכתב "מוזהר הוא שלא להשליך פניניו לפניו או לפניהם". ונראה שגם שיטת התוספות היא, שאין חיוב תוכחה כשברור שלא יקבלו. וז"ל התוספות בסוף פרק חזקת הבתים:

מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידיים" בדבר שאין ידוע, אם יקבלו כשנמחה בהן אם לאו, צריך למחות, כדמוכח בפרק במה בהמה (שבת נה), דאמרה מידת הדין, אם לפניך גלוי, לפניהם מי גלוי, ונענשו, אבל בדבר שאבו יודעים בכירור שלא יקבלו, אמרינן מוטב שיהיו שוגגין.

יוסף, שפירשו את הסוגיה ביבמות בתוכחה לרבים ואת הגמרא בערכין בתוכחה ליחיד, כאשר יבואר עוד להלן, ויש שלא ראו סתירה בין שתי הגמרות.

ומצאתי במחזיק ברכה לחיד"א (או"ח סי' רח) שמביא הראב"ד מכתב-יד, הפוסק כרמב"ם ששיעור תוכחה עד כדי הכאה, ומסיק שאם ברור לו שלא יחזור למוטב אין להוכיח עוד, וזה לשונו שם:

וראיתי שבלי הלקט ח"ד כי' סי' נז שכ' וז"ל: ובשם רבנו אברהם ב"ר דוד מצאתי, הרואה דבר מגונה בחברו חייב להוכיחו, עד שיביא עצמו לירי הכאה וקללה, כדכתיב ביהונתן: 'למה יומת מה עשה'. וכתוב: 'ויטל שאול את החנית עליו להכותו'. וכתוב: 'בן נעות המרדות'. נמצא שאין לאדם לירא מחברו מלהוכיחו, אעפ"י שהוא גדול, ואפילו יכנו ויקללו, הכל יסבול לכבוד ד' ולמצות תוכחה. וכל זה בזמן שאומדין שזה הנוכח יסבול, אעפ"י שקושר בו שנאה, אבל אם אומדים שלא יחזור למוטב, עליו הכתוב אומר: 'אל תוכח לץ פן ישנאך'.

הרי שגם הראב"ד אינו מוצא סתירה בין הגמרא בערכין ששיעור תוכחה עד כדי הכאה, ובין הגמרא ביבמות ומפרש את הגמרא ביבמות כפשוטה, ולא כריטב"א ונימוקי יוסף. וכעין זה בשיטה מקובצת ב"מ (דף לא) בשם רמ"ך:

מיהו מלשון דמורנא זק"ל משמע, דפריש עד כדי הכאה או נזיפה וקללה, שהנוכח יכה למוכיח על תוכחתו שהוא מוכיחו. וצ"ע, כיון דאמרינן שמצוה וחובה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, האי נמי כיון דנזפיה או לטייה, מוכחא מילתא דאינו מקבל

ישמעו או משום שלא יהיה להם פתחון פה
היה חייב להוכיח לפחות פעם אחת.

וזה לשון הריטב"א:

כך מצוה לומר דבר שאינו נשמע, פי' לרבים,
אבל לחברו עד הכאה, כדאמרינן בערכין (דף
טז ע"א), והא דאמרינן בפרק במה בהמה
יוצאה לוכחינהו מר וכו'.

שיטה זו מובאת להלכה ברמ"א או"ח (סימן
תר"ח סעיף ב'), והנה, מפשטות דבריהם
משמע שביחיד לא שייך "אל תוכח לך", כי
מצוות עשה דתוכחה אינה תלויה בתוצאותיה
של התוכחה. וגם אם ברור שהדברים לא
יתקבלו קיימת מצוות תוכחה, וכדעת היראים
והסמ"ק, כפי שיבואר להלן, וכפי שביאר
המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן תר"ח). מה
שאינן כן ברבים, אם ברור שהתוכחה לא תועיל
יש מצוה וחובה שלא להוכיח, מדין "אל תוכח
לך". ולכאורה צריך עיון, במה נבדל ציבור
מיחיד? אם מצד מ"ע של "הוכח תוכיח" יש
חיוב עד כדי הכאה, לאן נעלמה מצוות תוכחה
לרבים? ודוחק לומר, שמצוות תוכחה נאמרה
רק ליחיד ולא לרבים, ועוד, שבעל נימוקי יוסף
שסבור שהדין של "כשם שמצוה לומר וכו'"
מוסב רק בתוכחה לרבים, כתב שהמקור למצוה
לומר דבר הנשמע הוא מהא ד"הוכח תוכיח"
אפילו מאה פעמים. ואין לומר שכתב זה רק
בסלקא דעתך, לפני שחידש שהמאמר כשם
שמצוה לומר נאמר רק על רבים, שסוף סוף
למסקנה צריך להיות מקור אחר למצוה לומר
דבר הנשמע, ואם כן, מדוע אינו מביא מקור
שנאמר גם למסקנה? ועל כורחך דגם למסקנה
המקור הוא "הוכח תוכיח", שמצוות תוכחה
נאמרה גם בתוכחה לרבים. ועוד, שלפי דבריו
יוצא שגם אחרי שהוכיח לרבים פעם אחת, כפי

וכן כתבו עוד בשבת (דף נה ע"א), ובע"ז (דף
ד ע"ב). ולכאורה צ"ע, הרי שם בשבת
מיירי במזיד, ומה שייך לומר מוטב שיהיו
שוגגין? וצריך לומר, ששיטת התוספות כדעת
היראים הקצר בסי' לז, שכתב שם:

ואם ברור למוכיח שלא יקבל ממנו, טוב לו
לשתוק. הנח להן לישראל שיהיו שוגגין ואל
יהיו מזידין, שיהיו בלא התראה משיעזו
פניהם ויחטאו בהתראה ויענשו ביותר,
כדאמרינן בביצה בפרק המביא, תוספת יום
הכפורים דאורייתא וקא אכלי עד שחשיכה,
אלא הנח להן שיהיו שוגגין, אלמא אין
להרבות עונשן משוגג למזיד, כך אין
להרבות עונשן משאינו מותרה למותרה,

יוצא, שבין בשוגג ובין במזיד שייך לומר
מוטב, והיינו מוטב לא להגדיל חטאם,
ואשר למצוות התוכחה על כורחנו עלינו לומר,
ששיטת התוספות היא כדעת הראשונים הנ"ל
שאינן מצוות התוכחה כאשר ברור שהתוכחה לא
תתקבל. אשר לשיטות נימוקי יוסף והריטב"א,
לענ"ד דבריהם צריכים עיון, וזה לשון נימוקי
יוסף:

דבר הנשמע, למי שמקבל מצוה, דכתיב:
"הוכח תוכיח", אפי' מאה פעמים: אבל למי
שאינו מקבל, מצוה וחובה שלא להוכיחו,
והקשו ז"ל מהא דאמרינן במסכת ערכין (דף
טז), שחייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו,
התם ביחיד, אבל לרבים לא, והא דאמרינן
במסכת שבת (דף נה ע"א) לוכחינהו מר
להני דבי ריש גלותא, ואמר לא מקבלי
מינאי, ואמרינן אפילו הכי לוכחינהו מר,
התם הוא שלא הוכיחם כלל, אלא שהיה
מכיר בהם שלא ישמעו, ומשום דאולי

מסקנתו, עדיין יש מצוה להוכיח כל יחיד עד כדי הכאה, וזה נראה תמוה. ועוד יש לדקדק, שהנה הרמ"א מביא (סי' תר"ח) את דברי נימוקי יוסף הנ"ל ומבדיל בין יחיד לרבים, והמגן אברהם שם (ס"ק ג') מביא את דברי הסמ"ק שחייב להוכיחו עד שינזוף בו, מכאן ואילך אסור להוכיחו, שנאמר "אל תוכח לץ". ולכאורה צ"ע: הלא לפי הנימוקי יוסף דין זה של "אל תוכח לץ" לא נאמר על תוכחה ליחיד, אלא על תוכחה לרבים!

על כן נראה לענ"ד שגם הריטב"א ונימוקי יוסף סבורים, שדין זה של "כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע" נאמר גם בתוכחה ליחיד, אלא שדין זה חל רק אחרי נזיפה או הכאה, וכדברי המגן אברהם הנ"ל. עקרונית אין הריטב"א ונימוקי יוסף חולקים על הרמב"ם, וסבורים שהגדרת מצוות תוכחה היא להחזירו למוטב. כמו כן נראה, שאין הבדל בין יחיד לרבים, ומצוות תוכחה באמרה גם לרבים, וכדמשמע מלשון נימוקי יוסף הנ"ל. ההבדל בין תוכחה ליחיד לתוכחה לרבים אינו אלא במידת הסבירות שדברי התוכחה יתקבלו. בתוכחה ליחיד סבורים הריטב"א ונימוקי יוסף, שכל עוד לא הגיע החוטא לידי הכאה, או קרוב להכאה, כדעת החינוך (מצוה רל"ט), אין לקבוע בוודאות על יסוד של הכרה והערכה שהתוכחה לא תועיל. מה שאין כן בתוכחה לרבים, כאשר רבים עוברים על אותה עבירה הסבירות שדברי התוכחה יועילו היא נמוכה, משום שברבים איש את רעהו מחזק, וגם אם רבים עוברים, נעשה להם כהיתר. על כן ביחס לרבים אפשר לקבוע בוודאות, מתוך הכרת הציבור, שדברי התוכחה לא יועילו. ולולא דמסתפינא הייתי

אומר, שהמסקנה המתבקשת מתוך הדברים הללו היא, שאם ברור שהתוכחה לא תועיל, אין חיוב תוכחה גם ליחיד המשתייך לאותו ציבור של רבים. אלא שלכאורה ממה שכתב בעל נימוקי יוסף שברבים חייב להוכיח לפחות פעם אחת, משמע שחייב להוכיח על כל פנים מצד מצוות תוכחה, שאחרת אין להבין מה ההבדל בין פעם אחת לפעמים רבות, ואם כן יוצא שנימוקי יוסף סבור כדעת היראים, שמצוות תוכחה בלתי תלויה בתוצאות. אולם הגר"א הבין אחרת בדברי נימוקי יוסף, וז"ל הנימוקי יוסף:

והא דאמרינן בשבת דף נה, לוכחינהו מר להבי דבי ריש גלותא ואמר לא מקבלי מינאי ואמרינן אפילו הכי לוכחינהו מר, התם הוא שלא הוכיחם כלל אלא שהיה מכיר בהם שלא ישמעו ומשום דאולי ישמעו או משום שלא יהיה להם פתחון פה חייב להוכיח לפחות פעם אחת.

וכתב על זה הגר"א באו"ח (סי' תר"ח סעיף ד), שיש שני תירוצים בר"ן, והתירוצ הראשון הוא תירוץ התוספות דמיירי בספק אי מקבלו אבל היכא דודאי לא מקבלו הנח להם וכו'. כלומר, שהנימוקי יוסף סובר כתוספות, שאם ודאי לא מקבלים, אין חיוב תוכחה כללי אלא שכאן היה ספק אם מקבלים, וסגי בפעם אחת לברר אם מקבלים או לא מקבלים. ועי"ש בביאור הגר"א, שמכניס את שני התירוצים של נימוקי יוסף בדברי הרמ"א.

ד

בספר החינוך מפרש את הגמרא ביבמות דמיירי בגבר אלים, וזאת כנראה כדי

למנוע את הסתירה לכאורה בין הגמרא בערכין בעניין שיעור התוכחה לבין הגמרא ביבמות, וז"ל (מצוה רל"ט):

ומ"מ ארז"ל ג"כ, שאם יראה המוכיח שאין בדברי תוכחותיו שום תועלת נמצא מתוך גודל רשעת החוטא, איש אלם ורשע ביותר ומתירא ממנו שמא יעמוד עליו ויהרגנו שא"ח במצוה באדם כזה, וזה אמרם ז"ל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה לשתוק במקום שאין הדבר נשמע, לפי שהא בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכיח.

בדרך דומה כתב בספר חסידים, וז"ל (סימן תי"ג ובמהדורה שעל פי כת"י פארמה בסיומן תתקל"ח):

מי שיודע שלא יקבלו דבריו אין להוכיח, ואשר אמרו "עד נזיפה", מדבר כשהבן מוכיח את האב או האם את הבן או אחיו, כלומר: עד היכן תוכחה כיצד דברים קשים יש לו לדבר עד שיכהו או עד נזיפה או עד קללה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, שידבר לו קשות כל כך, לפי שלבו גס בו ואוהבו, רק דברים קשים אינו יכול לסבול, משיכהו או נוזף בו או מקלל שניח אותו מלהוכיחו. אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחו ישנאנו, ואם יתכון להכעיסו יעשה רע וגם ינקום עד שיבוא לידי רע יותר, אין להוכיחו.

תמצית דבריו הובאה במגן אברהם (סי' תרח ס"ק ג'), ונראה שסבור שהטעם שלא לומר דבר שלא נשמע הוא, כמו שמפורש שם בפסוק במשלי: "אל תוכח לץ פן ישנאך". כלומר שהתוכחה תגרום לשנאה, ולפי זה מחלק בין קרובים לאנשים לא קרובים. שבקרובים

שלבו גס בהם ואין חשש לשנאה, שם שיעור תוכחה עד כדי נזיפה והכאה. מה שאין כן באיש אחר שיש חשש שישנאנו כתוצאה מתוכחה, ואם ימשיך להוכיחו יש חשש שינקום בו עד שיבוא להיות רע יותר, אין להוכיחו. אלא בעוד שספר החינוך מדגיש את הפגיעה במוכיח, בספר חסידים הדגש הוא, שמתוך השנאה והנקימה מתברר שעל ידי תוכחתו גרם לו להיות רע יותר. לפי זה תואמים דבריו את מה שכתב במקום אחר, שאם יש חשש שכתוצאה מן התוכחה הוא יתעקש יותר ומפקר טפי, אז עובר המוכיח על לפני עיוור לא תיתן מכשול, וז"ל (סימן תתתשס"ד):

הן אמרו יהא אדם ערום ביראה ועסוק בחכמה, אם תוכיח את האדם, תדע כיצד להוכיחו שיקבל דברך ותוכחותיך. שפעמים המוכיח יותר חוטא, כגון שהמוכיח יודע שאם יוכיח בצנעה יקבל דבריו, והוכיחו ברבים ונתבייש להודות ומעמיד דבריו על שקר, הרי גרם שדיבר בגלוי ובכעס ולא בנחת, שלא קיבל תוכחותיו ומפקר טפי. לכך יחשוב תחילה איך להוכיחו שיתקבלו דבריו, וכתב "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב". ואם לאו, עליו נאמר "מוכיח לרשע (לוקח) מומו", שיקבל עוון שהוכיחו בפרהסיא ובדברים קשים, לכך כתיב "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא", "הוי משכי העון בחבלי השוא". אל תתווכח עם מי שאתה יודע שלא יודה על האמת, שנאמר "באזני כסיל אל תדבר". ואם ראית איש שאומר שקר ואתה אומר לו האמת והוא עוסק להעמיד את דבריו כדי שלא יודה, עליו נאמר "באזני כסיל אל תדבר", "אל תען כסיל כאולתו", כמו שאמרו חכמים

אפיקורוס אפילו בדבר אחד אסור לדבר עמו, משום "לפבי עיור לא תתן מכשול",

ה

מקור נוסף לשיטת הראשונים, הסבורים שכאשר ברור לו שלא ישמע אין מצוות תוכחה, ניתן למצוא לענ"ד בקשר שבין "הוכח תוכח את עמיתך" לבין המשכו של הפסוק "ולא תשא עליו חטא", והדבר תלוי בפירוש הלאו של "לא תשא עליו חטא". רש"י במקום מפרש: "לא תשא עליו חטא", לא תלבין פניו, וכן פירש הרמב"ם (בפרק ו מהלכות דעות, הלכה ה'): "המוכיח את חברו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו, שנאמר: 'ולא תשא עליו חטא'". המקור הוא הגמרא בערכין (דף טז ע"ב), כמבואר שם אצל הרמב"ם: "יכול אפי' משתנים פניו ת"ל: 'לא תשא עליו חטא'". אולם, רבנו יונה והרמב"ן מפרשים את הלאו של "לא תשא עליו חטא" בדרך אחרת, לדעתם, עניינו של הלאו הזה להוסיף איסור לאו למניעת תוכחה. מקור דבריהם תרגום אונקלוס, כאשר יבואר וז"ל רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג' סי' נ"ט): "מי שאינו מחזיק במחלוקת על המתיצבים על דרך לא טוב ומושכי העון הרי הוא נענש מפשעיהם לכל חטאתם, שנאמר: 'ולא תשא עליו חטא'". משמע, שאת הפסוק: "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" הוא מפרש במונח תוכיח את עמיתך ואז לא תשא עליו חטא, משא"כ אם לא תוכיח אותו אתה תישא עליו חטא, כלומר, שהאשם יהיה עליך. וכן כתב שם (סימן ע"ב): "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא", הוזהרנו בזה שלא נשא חטא, בחטא חברינו, בהמנענו מהוכיח אותם", וכן פירש את הפסוק הרמב"ן בפירושו על התורה: "ולא תשא עליו חטא"

שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו". ולזה יטה לשון אונקלוס, שאמר: "ולא תקבל על דליה חובה" ושלא תקבל אתה עונש בחטא שלו), ועי"ש באבן עזרא, שגם הוא פירש כך.

והנה, דבר זה שאדם נענש על חטאי זולתו מבואר בגמרא שבת (דף נד ע"ב, נה ע"א): "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו" וכו'. ושם בהמשך: "דא"ר אחא בר חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה, חוץ מדבר זה. . . אמר לפניו: רבש"ע! היה בידם למחות ולא מיחו אמר ליה: גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם. אמר לפניו: רבש"ע, אם לפניך גלוי, להם מי גלוי. . .", משמע מכאן, שאם היה גלוי להם שהמחאה לא תעזור, פטורים מעונש. וכן הוכיח היראים במצוות תוכחה (סימן רכו), וכן כתב בהגהות מיימוניות (פ"ו מהלכות דעות, אות ג'), וכן משמע מלשון הגמרא שם, "כל שיש בידו למחות", ועי"ש ברש"י על הגמרא "בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו", שכתב: "בכל העולם כולו", בכל ישראל, כגון מלך ונשיא שאפשר לו למחות שיראים מפניו ומקיימים דבריו". ואם כן, הלאו של "לא תשא עליו חטא" שלדעת רבנו יונה והרמב"ן בא לומר שאם לא הוכיח האשם עליו, על כורחך מיירי שלא ברור לו שלא יקבל, שאחרת אין עליו עונש. ואם כן על כורחך גם המצוה של "הוכח תוכיח" מיירי באופן שלא ברור לו שלא יקבל, שהרי לפי דעתם כך נאמר בקרא, שאם לא קיים את המצוה עליו האשם במה שחברו חוטא. ואם כן יוצא ברור, שאם ברור לו שההוא לא יקבל את דברי תוכחתו, אין עליו מצוות

תוכחה. ואכן, כן כתב שם רבנו יונה (שער ג' סימן קצ"ו), אחרי שהביא את הגמרא הנ"ל בשבת:

ונאמר "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא", ואם הדבר גלוי לכל וידוע ונבחן ונחקר כי החוטא שונא מוסר ולא ישמע לקול מוריו, ולמלמדיו לא יטה אזנו, על זה נאמר: אל תוכח לץ פן ישנאך. ואמרו: כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ואמרו: מוטב שיהיו שוגגין ואל יהא מזידין.

ולפי זה, מאחר שגם הרמב"ן מפרש את הפסוק כרבנו יונה, נראה שגם הוא סבור ברור לו שלא יקבלו את תוכחתו אין עליו מצוות תוכחה.

ו

כתב במצוה קיד:

להוכיח עמיתו, דכתיב "הוכח תוכיח את עמיתך", ודרשו רבותנו הרואה חברו עובר על דברי תורה או שוגג או מזיד וספק אם יקבל תוכחתו אם לאו, אפילו הכי חייב להוכיח ואם לא הוכיחו נענש כמותו. אך אם ברור לו שלא יקבל תוכחתו והחוטא שוגג, על זה אמרו חכמים, מוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין. ואם החוטא מזיד וברור למוכיח שלא יקבל אינו נענש כמותו, אך הוא עובר על מצות הוכח תוכיח עד שינוזף בו החוטא ואפי' מאה פעמים צריך להוכיח, ואם נזף בו אסור להוכיחו מכאן ואילך.

שיטת הסמ"ק ברורה, לדעתו מטרת המצוה, להחזירו למוטב אינה נכללת בהגדרת המצוה ואינה אלא טעמה של המצוה. ועל כן גם בשעה שהמטרה אינה מתקיימת, שברור

למוכיח שהחוטא לא יקבל דבריו, מכל מקום לא נפטר ממצוות הוכח תוכיח, וכן דעת היראים שם (סימן רכ"ג [לז]):

ואם ברור למוכיח שלא יקבלו ממנו, והם העוברים שוגגין, טוב לו לשתוק, כדאמרינן בביצה בהמביא כדי יין (דף ל ע"א) הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כדאמרינן התם תוספת יום הכפורים מן התורה והיכי אכלו ושתו עד חשיכה, אלא הנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וה"מ בשוגגין אבל מזידין אעפ"י שאתה מרבה עכשו שחטא בהתראה אין בכך כלום, ועל זה נאמר "הלעיטהו לרע ועימות" (ב"ק דף סט ע"א) וכאשר פירשתי למעלה שחייב להוכיחו אפילו אינו מקבלו. ועל זה נאמר ביחזקאל "הוא בעונו ימות ודמו מידך אבקש" ועון הוא זדון, כדאמרינן ביומא (דף

הסמ"ק

לו ע"ב) "עונות, אלו זדונות". והא דאמרינן בשבת (דף נה ע"א) אם שרים חטאו זקנים במה חטאו, אמר הקב"ה מפני שלא מיחו בשרים, אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, והלא גלוי לפניך שאם היו מוכיחים לא היו מקבלים. אמר הקב"ה אם לפני גלוי, לפנייהם מי גלוי, משמע שאם היה גלוי להם היו פטורים, אעפ"י שהעוברים מזידין היו, התם מעונש היו פטורים כדאמרינן בכל הנשבעין, "יכשלו איש באחיו", בעון אחיו, ומוקמינן ליה ביש בידו למחות אבל מעשה דהוכח תוכיח לא מיפטרי.

דבריהם צריכים עיון, שאם נאמר שמצוות עשה בתוכחה אינה תלויה בתוצאות, וגם אם ברור שדברי התוכחה לא יועילו, לא מיפטרי ממצוות תוכחה, מאי שנא שוגג ממזיד,

למה בשוגג אנו אומרים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין? בשלמא ליראים אפשר לומר דס"ל דבשוגג אין מצוות תוכחה, כמו שהוכיח האבני נזר (יו"ד סי' תס"א) מדברי המגן אברהם (סי' תר"ח ס"ק ג'). אבל הסמ"ק הרי כתב בפירושו, שגם בשוגג יש מצוה להוכיח, ואם כן איך נפטרים ממצוות עשה של הוכח תוכיח בגלל מוטב שיהו שוגגין, הלא לדעתו המצוה בלתי תלויה בתוצאות, וצ"ע.

והנה, מסיום דבריו של הסמ"ק, שכתב ואם נוף בו אסור להוכיחו מכאן ואילך, שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך", משמע דמפרש את הגמרא ביבמות דמצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אמרי חובה שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך", דמיירי לאחר שהוכיחו עד כדי נזיפה. דעתו, כנראה, שאין בכוח המצוה מדברי קבלה לדחות את מצוות העשה מן התורה של הוכח תוכיח. ויש להעיר שהרי"ף (פ"ב דב"מ) מביא את הגמרא הנ"ל ביבמות לפני הגמרא בערכין העוסקת בשיעור תוכחה, ועל כורחך דסבירא ליה שהגמרא ביבמות מיירי לפני שקיים מצוות תוכחה, ואשר לשיטת היראים, אין צורך לדחוק ולומר שהגמרא ביבמות מיירי לאחר נזיפה, אלא אפשר לומר שהגמרא מיירי בשוגג דמשום מצוות תוכחה ליכא, אלא משום ערבות, ועל זה אומרת הגמרא, שבדבר שלא נשמע אין דין ערבות, ועל כן מצוה וחובה שלא לומר, וכך פירש את הגמרא שם באבני נזר, וכבר הזכרנו דעתו זו לעיל.

והנה, עד עכשיו דיברנו לגבי מצוות תוכחה כשברור שלא ישמע. ויש מקום לעיין, האם גם במקרה שהתוכחה לא בלבד שלא תועיל, אלא שיש חשש שהתוכחה תשפיע לרעה

ותרחיק את החוטא עוד יותר, האם גם במקרה זה יסברו היראים והסמ"ק, שיש מצוה להוכיחו. וכבר הזכרנו את דעתו של ספר חסידים, שבמקרה זה המוכיח עובר על "לפני עור לא תתן מכשול". אפשר לומר שלדעתם אם זוהי מצוה להוכיח בכל מצב, ממילא אינו עובר על "לפני עור", ואפשר שהתורה אינה מדברת במקרה כזה. ואם נאמר כאופן אחרון, אפשר לומר שהגמרא הנ"ל ביבמות מיירי באופן זה, וכמו שפירש בספר חסידים המובא למעלה, וכדמשמע מהפסוק שהגמרא מביאה, "אל תוכח לץ פן ישנאך", דהיינו, באופן שיגרום לשנאה, כלומר, שהתוכחה תגרום לעבירה נוספת אצל החוטא, והיא עבירה על "לא תשנא את אחיך בלבבך", ועיין בשו"ע יו"ד (הלכות נידוי וחרם סי' שלד סעיף ג'), שכתב הרמ"א בשם פסקי מהרא"י שמנדים למי שהוא חייב נידוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה אין לחוש בכך. ועיין בט"ז, שכתב: "תמיה לי האי מילתא טובא דהיאך נחוש לאסור שעושה זה ונביאהו לידי תרבות רעה ח"ו אשר כל באיה לא ישוכון?" ועי"ש שמאריך לבאר את דברי המהרא"י, ומסיק שברור שאין לעשות כדברי הרמ"א האלה. ובנקודות הכסף כתב על הט"ז, שיש לדחות כל ראיותיו כיוון שדין ב"ד הוא שמנדין אותו אין לחוש, שאם לא כן בטלה דין ישראל, ומשמע מדבריו שבעצם הוא מסכים לטענות הט"ז, אלא שדין ב"ד שאני, ואם כן יש מקום לדון גם לעניין מצוות תוכחה כשיש חשש שיצא לתרבות רעה לשיטת היראים והסמ"ק. והרמח"ל כתב במסלת ישרים (פרק כ'): "הנה התורה צותה הוכח תוכיח את עמיתך, וכמה פעמים יכנס אדם להוכיח חטאים במקום או בזמן שאין דבריו נשמעים, וגורם להם

להתפרץ יותר ברשעם ולחלל ד', להוסיף על חטאתם פשע. הנה בכיוצא בזה אין מן החסידות אלא לשתוק וכך אמרו חז"ל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר את שאינו נשמע".

ז

פירוש אחר בדברי הגמרא ניתן אולי ללמוד מדברי המרדכי במסכת ביצה, שפירוש דבר שאינו נשמע, לא שהלה אינו מקבל לנהוג לפי דברי התוכחה אלא שאינו מקבל שיש איסור בדבר. ואין זה סותר את הגמרא בערכין, ששיעור תוכחה עד כדי הכאה, ששם מיירי שהחוטא יודע שאסור אלא שממשיך במעשה האסור, ושם יש דין תוכחה אפילו מאה פעמים, מה שאין כן אם אינו מקבל שהדבר אסור אין כל ערך לדברי תוכחה. באופן כזה יכול להיות שגם הסמ"ק והיראים יודו שפטור מתוכחה, וז"ל המרדכי בריש פרק המביא (סימן תרפ"ט) על הגמרא הנח להן לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין:

הנח להו לישראל, וכגון שהורגלו בכך שהיו סבורין שהוא מותר, דכשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. אבל אם הן שוגגין חייב להדריכן בדרך ישרה, שמא ישמעו, כיון שלא הורגלו מאבותיהם כך, גם אם מזידין ועבדי איסורא חייב להוכיחם כדררשינן הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים.

אפשר לומר שהמרדכי סבור כרא"ש, שכתב: "והני מילי במידי דידעינן בודאי דלא מקבלי מינן אבל במידי דלא ידעינן מחויבים למחות". לפי זה ההבדל בין הורגלו בכך לבין שוגגין דבהורגלו ודאי דלא ישמעו, מה שאין כן בשוגגין אפשר שישמעו. אך לפי זה היה

המרדכי צריך לומר קודם והני מילי דידעינן בודאי כמוש"כ הרא"ש, על כן נראה יותר שהפירוש בדבריו הוא כנ"ל, שיש הבדל בין סבורין שהוא מותר מכיוון שכך הורגלו מאבותיהם ועל כן לא יאמינו למוחים שזה אסור, ועל זה נאמר כשם שמצוה לומר וכו', לבין שוגגין שאחרי שיאמר להם לא יפקפקו בעצם האיסור והשאלה רק אם ינהגו לפיו.

אחר כך מצאתי בתשובה מיוחסת לרבנו חננאל, והיא נמצאת בשבלי לקט (חלק ד כ"י אוקספורד סימן מז שהוציא הרב מ"ז חסידה ז"ל, וכן נדפסה בתשובות רש"י, הוצאת הרב ש"י אלפנבין סימן כ), שעומד על החילוק הנ"ל, אחרי שקובע שיש דין תוכחה גם בשוגג ודלא כאבני נזר הנ"ל. בגלל חשיבותה כדאי להעתיק את כל התשובה:

וששאל הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. והוקשה לו מה בעשה בכמה מקראות ואתה הזהרתו, ולמוכחים יונעם. אמת נצטוו הנביאים והחכמים להוכיח את ישראל אחד יחיד ואחד צבור, ואם יראו אותם עוברים על התורה מזידיים יוכיחום ויקללום יסתרום ויתלשום ואף לסבבם בעריבים וטעם כבושים להחזירם למוטב. ואף אם לא ישמעו, אתה את נפשיך הצלת. ואף את השוגגין ע"י שאינן יודעין שהדבר אסור, ואם יודעין יחזרו בהם, עליהם להזהירם את החקים את התורות ואת דרך הטוב אשר ילכו בה. אך המחזיקים התיר בדבר איסור ופשט התירו ביניהם ואם נודיעם לא ישמעון שורו בו התיר לעצמן מאחר שהחזיקו בו, כגון הני נשי יתבן אפומא דלחייא שדבר התיר הוא, אלא מפני הכנסת החפץ המתגלגל, אם נאסר

מצוות תוכחה בין בשוגג ובין במזיד, ב. עפ"י המרדכי ותשובת הר"ח הנ"ל, הגמרא אינה מדברת בסתם שוגג אלא בדבר שהורגלו ופשט היתרו וברור לחוטא שאינו עושה מעשה אסור, ובאופן זה אין מצוות תוכחה. ג. עפ"י המגן אברהם לפי הבנת האבני בזר, שאין מצוות תוכחה על עבירות בשוגג.

והנה בגמרא ביצה דף ל ע"א איתא: "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא, ולא היא לא שנה בדאורייתא ולא שנה בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי דהא תוספת יו"כ דאורייתא היא ואכלו ושתו עד שחשיכה ולא אמרינן להו ולא מידי". וברא"ש שם:

והני מילי בדידעין בודאי דלא מקבלי מינן אבל במידי דלא ידעין מחייבין למחות בידם והני מילי בדרבנן וכו', כתב בעל העטור: דוקא במידי דאתי מדרשא, כגון תוספת ענוי דיום הכפורים, אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי".

והנה מה שכתב דווקא בדידעין בוודאי דלא מקבלי אבל במידי דלא ידעין לא נאמר מוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין, כן כתבו גם בתוספות בשבת (דף נה ע"א בד"ה ואע"ג), וכן ביראים השלם (סימן רכג), וכן הסמ"ג (מצוות עשה יא). אך מראב"ן משמע שהוא סבור שגם אם ספק אם יקבל אמרינן מוטב שיהיו שוגגין, שכתב (סוף סימן כה) לגבי נשים הטובלות, במקום שיש חשש לאיבה, וז"ל שם: "ואפילו היה איסור בדבר, שמא אם תאמר להן לא ישמעו והנח להן שיהיו שוגגות ולא מזידות כדאמרינן בנשי דיתבן אפומא דליחיא וכו'". ואולי רק שם דמיירי באיסור דרבנן כמבואר,

עליהן לא ישמעו להם. יאמרו זהירין אנו מהכניס המתגלגל, והמספקות וצערן ואשייאן ותוספות יום כיפורים, שהם יושבים בעוד היום גדול וסעודתן מושכתן, ואין הכל זהירין להפסיק ובקיאין להבחין, שאומרינן עוד יש שעות עד שרואין קרוב להחשיך, ואם יודעין יעברו עליהן, יפה השתיקה דלא להענישם על המזיד. ואין זו דומה לרואה את חברו עובר מזיד שנצטוו למחות. ואפילו אין מקבל, כמו שכתב וממקדשי תחלו, דהתם כי לא מחינן בהם נמי עונש מזיד עליהם ומחינן להו דלמא צייתי.

ועל פי זה מובן החילוק בין שוגג למזיד, ואין צורך להידחק ולומר בשיטת היראים שסובר שאין מצוות תוכחה בשוגג, ומיושבים גם דברי הסמ"ק והגמרא בביצה הנח להם לישראל וכו', והגמרא ביבמות כשם שמצוה לומר וכו', עולין בקנה אחד. ואין צורך לומר שהסמ"ק מפרש את הגמרא ביבמות דמיירי אחרי שהוכיח כשיעור הוכחה. ומה שכתב הסמ"ק ואם נזף בו אסור להוכיחו מכאן ואילך שנאמר "אל תוכח לץ פן ישנאך", אין כוונתו לפרש את הגמרא ביבמות אחרי נזיפה, אלא שלומד משם שבמקום שאין מצוות תוכחה ישנה מצוה וחובה שלא להוכיח מצד "אל תוכח לץ",

ח

לסיכום יוצא אפוא, שכדי שהגמרא בביצה: "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידיים" לא תעמוד בסתירה עם מצוות תוכחה, אפשר להסביר בשלושה אופנים:

א. לפי שיטות הראשונים הנ"ל, שבמקום שברור שהחוטא לא ישמע לדברי התוכחה אין

אמרינן הנח להן אעפ"י שאין ודאות שלא ישמעו, אבל באיסור דאורייתא גם הראב"ן מודה דרק בוודאי לא מקבלי אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, ואם נאמר שראב"ן אינו מבדיל בין דאורייתא לדרבנן וכל מקום שיש חשש שמא לא ישמע אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, על כורחך צריך לומר שראב"ן סבור שבשוגג אין מצוות תוכחה וכאבני נזר הנ"ל, שאחרת אין להבין איך נפטר ממצוות תוכחה.

והנה, בפשטות משמע שרק בשוגגין אמרינן מוטב שיהיו שוגגין אבל לא מזידין, אבל במזידין, אעפ"י שכתוצאה מן המחאה חטאתם תגדל, לא אמרינן הנח להן. אולם ספר היראים הקצר כתב בסי' לז:

ואם ברור למוכיח שלא יקבל ממנו, טוב לו לשתוק, הנח להן לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין שיהיו בלא התראה משיעזו פניהם ויחטאו בהתראה ויענשו יותר. כדאמרינן בביצה בפרק המביא, תוספת יום הכפורים דאורייתא וקא אכלו עד שחשיכה אלא הנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין אלמא אין להרבות עונשן משוגג למזיד, כך אין להרבות עונשן משאינו מותרה למותרה.

וכבר הוכחנו לעיל, שגם דעת התוספות כדעת ספר היראים הקצר, שהרי כתבו במסכת בב"ב (דף ס ע"ב בד"ה מוטב): "בדבר שאין ידוע אם יקבל כשנמחה בהן אם לאו צריך למחות כדמוכח בפ' במה בהמה (שבת דף נה) דאמרה מדת הדין אם לפניך גלוי לפניהם מי גלוי ונענשו אבל בדבר שאנו יודעין בברור שלא יקבלו אמרינן מוטב שיהיו שוגגין" וכו'". והרי שם בשבת מיירי בתועבות ירושלים שהיו מזידין, ומה ראייה משם לענייננו שמיירי

בשוגגין? ועל כורחך דסבירא ליה שגם במזידין אנו אומרים מוטב שיהיו חוטאין בלי התראה ואל יהיו חוטאין עם התראה. וכן שם בשבת כתבו התוספות על הא דאמר ר' זירא לר' סימון לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא, דדוקא משום דספק אי מקבלי אבל היכא דודאי לא מקבלי אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו'. והרי גם שם מיירי בחוטאים במזיד, שהרי הגמרא מסתמכת על הא דאמרה מדת הדין בקשר לתועבות ירושלים, ועיין בילקוט שמעוני (תהילים יב) שמפורש שחטאם של דבי ריש גלותא היה שוד עניים ואנקת אביונים, ועל כן אין התוספות מבדילין בין שוגגין למזידין.

אשר לטעם ההבדל בין מידי דאתי מדרשא למידי דכתיבא באורייתא בהדיא, הרמ"א

כתב בדרכי משה (סי' תר"ח) "דדבר הכתוב בהדיא באורייתא צריך למחות דהא ודאי אינם שוגגין". אולם הרשב"א כתבי "דע"כ לא אמרו אלא במה שאינו מבואר בתורה אלא אתי מדרשא כי הכי דדרשינן תוספות מערב עד ערב תענו את נפשותיכם והא לא משמע להו לאינשי וקיל להו ושוגגין ולא מזידין". משמע שטעם ההבדל לא כמו שכתב הרמ"א, שבדברים המפורשים כולם יודעים ובדברים שאינם מפורשים אין יודעים, אלא משום שלדברים המפורשים האנשים מתייחסים בחומרה, מה שאין כן לדברים הנלמדים מדרשא, להם אין מתייחסים בחומרה, ולכן בחשבים כשוגגין.

המשנה ברורה בביאור הלכה (ד"ה מוחין בידן) כתב:

עיין בברכי יוסף שמצדד לומר בזה דבר חדש, דעד כאן לא אמרינן בדבר מפורש בתורה צריך למחות אף שידוע שלא יקבלום, היינו רק כשידינו תקיפה על העוברים

למחות בהם בחזקת היד, אבל כשאין בידינו להפרישם אין מחויב להוכיחם, כיון שיודע שלא יקבלום אכן מדברי הסמ"ק המובא במ"א משמע דזה אף שאין נתפס בחטאם מ"מ יש עליו חיוב מצד המ"ע דהוכחה.

וכבר נתבאר שהרבה ראשונים חולקים על הסמ"ק ועל כן אין זה דבר חדש, אך לעצם החילוק בדברי העטור יש לו על מה לסמוך, והוא לשונו של בעל העטור, שכתב: "אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי". הרי שכתב בפירוש, וענשינן להו עד דפרשי, ונראה להביא ראיה לדבריו של הברכי יוסף מהגמרא ביבמות (דף מט ע"ב), דאיתא שם: "מנשה הרג את ישעיהו. אמר רבא מידן דייניה וקטלי' אמר לי' משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי וכו' אמר ישעיה ידענא ביה דלא מקבל מה דאימא ליה ואי אימא ליה לישויה מזיד". וצ"ע הלא כאן מדובר ברציחה שמפורש בהדיא בתורה ובדבר המפורש בתורה לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין, ולמה חשש ישעיה לשווייה מזיד. וכבר עמד על הגמרא הזאת הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בחכמת שלמה (סי' תר"ח). אולם לפי הברכי יוסף אין כל קושיה, שהרי ישעיה אמר "ידענא ביה דלא מקבל מה דאימא לי'", ולא היה בידו של ישעיה להכריח את מנשה, ובאופן כזה לפי מה שכתב בברכי יוסף אין צורך למחות.

ט

הנה כל הדיונים הנ"ל נוגעים לחובתו של כל יחיד להוכיח או להימנע מתוכחה, וביררנו שלפי רוב הראשונים כאשר ברור שהחוטא לא ישמע לדברי התוכחה אין חיוב להוכיח, אדרבה חובה שלא לומר דבר שלא נשמע. וגם לדעת

נימוקי יוסף והריטב"א, שהרמ"א פוסק כדבריהם (או"ח סי' תר"ח), העלינו, שאם החוטא שייך לחברה שאינה מקבלת תוכחה, הרי התוכחה ליחיד דינה כתוכחה לרבים, ואם ברור שהרבים לא יקבלו דבריו אין חיוב תוכחה גם ליחיד המשתייך לאותו ציבור. כמו כן העלינו ספקות ביחס לשיטות היראים והסמ"ק, שסבורים שיש מצוות תוכחה גם כשברור שהחוטא לא יקבל את התוכחה: האם גם במקרה שקיים חשש שהתוכחה תרחיקו יותר נאמר שהחיוב קיים. כל הדיונים הללו נוגעים אפוא לחובתם של סתם יחידים בישראל. השאלה הנוספת העומדת לפנינו היא, האם גם חובת מנהיגי הציבור, כמו רבנים, שעליהם חלה אחריות כלפי הציבור כולו, תלויה בדיני תוכחה כמו שביארנו.

בעניין זה ראוי לשים לב לדברים שבשו"ת הרשב"א (חלק ה סי' רל"ח):

כי לשון רכה תשבור גרם, ולעולם כל מישר ומישר, ופנה דרך לפני העם, להסיר המכשלה את העם צריך לעלות מן הקלה אל החמורה. ואין נוטלין כל החבלה ביחד, ואחר כוונת הלב הדברים אמורים. כבר יודעת מ"ש בנוזר (דף כג ע"ב): גדולה עבירה לשמה, ממצוה שלא לשמה. וכבר הראו לנו מועצות ודעת, במה שהזכירו בפ"ק דע"ז (דף טז) גבי של בית רבי, שהיה מקריב לבית קיסר שור פיטם ביום אידם, חיסר ד' רבוון, שלא יהיו מקריבין אותו יום אלא למחר. חיסר ד' רבוון, שלא מקריבין אותו כל עיקר. ואמרו: ר' למעקף מילתא בעי, ועקרי אותה פורתא פורתא. הנה זאת שמענה, ואתה דע לך עוד, כי אי אפשר לנהוג בכל האנשים במדה אחת. וזכור נא ענין דוד אדונינו

מלכינו, אשר נהג להעלים עינו מיואב ושמעי, ואע"פ שהיו בני מות. והטענה שאמר: כי היום ידעתי שאני מלך על ישראל. כי לכל זמן מזומן, והעלמת עין מן העובר, לעתים מצוה, והכל לפי צורך השעה.

ודאי יש בדברים משום הדרכה גם לגבי כל יחיד, אבל ודאי וודאי הדברים אמורים ביחס למנהיגי ציבור שעליהם לכלכל את מעשיהם לפי צורך השעה. ואף על פי שהעלמת עין מן העובר בדרך כלל נחשבת לעבירה, לעתים לפי צורך השעה היא מצוה. יוצא שגם אם לפי כללי ההלכה בדיני מצוות הוכח תוכיח יש חיוב להוכיח, אם מנהיגי הציבור סבורים שלפי צורך השעה עליהם להימנע מלהוכיח חובתם להימנע, כלשון הרשב"א שם בהמשך: "ואם השתיקה לעתים לגדר אין כאן סייג, בחזקה ידבק ההיפך".

,

והנה, לאור כל האמור למעלה, כאשר מדובר ביהודים שאינם מאמינים בקדושתה של תורה שבע"פ ובתקפותה בימינו, לפי כל השיטות שהזכרנו אין חיוב תוכחה כלפיהם. אם משום שברור שלא ישמעו ואם משום שמדובר ברבים, ולגביהם נאמר כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, ואם משום שלפי דעותיהם הדברים מותרים. ועיין בערוך השלחן (סימן תר"ח) שכתב כדבר פשוט, שלגבי יהודים כאלה בכלל לא שייך תוכחה: "ודע דכל זה הוא בישראל המאמין אלא שיצרו תקפו לעשות, ובזה שייך תוכחה; אבל הפוקרים בדברי חז"ל באלו אין שייך תוכחה, שהרי הם מינים ואפיקורסים ואין להתוכח עמהם".

אולם אף על פי שתוכחה אינה מועילה ואינה

שייכת, יש מקום לדרכי השפעה. ולפי אותן השיטות, שמטרת מצוות תוכחה להחזירם למוטב היא חלק מהגדרת המצוה, אפשר שניתן להרחיב את מצוות תוכחה ולומר, שבהפעלת דרכי השפעה יש משום קיום מצוות תוכחה כפי שהזכרנו זאת בראשית דברינו. ומה שכתב המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן תר"ח), שמחללי שבת בפרהסיא אינם בכלל "עמיתך" בתורה ומצוות, דבר שהוא תנאי למצוות תוכחה עפ"י התדב"א ע"ש, כבר דנו בכך גדולים וטובים, שפושעי ישראל בזמננו דינם שונה, והדברים עתיקים. ואף על פי כן כדאי להזכיר את דברי בעל ערוך לנר (שו"ת בנין ציון ח"ב סוף סימן כג): "לפושעים שבזמננו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוה"ר פשתה בבהרת לרוב, עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא וכו'". וכן בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' כט): "ועוד יש סניף להקל דבזמנינו לא מקרי מחלל שבת בפרהסיא כיון שרובם עושים כן". בכל אופן נאמנים עלינו דבריהם של רבותינו מרן הגרא"י קוק זצ"ל ומרן בעל חזון איש זצ"ל, שעלינו לקרבם ולהחזירם בעבותות אהבה. ועיין גם במנחת חינוך (מצוה רלט), דמשמע דחולק על המשנה ברורה הנ"ל, שכתב: "מ"מ נ"ל דאם ספק אצלו דאפשר שיקבל ממנו, חייב להוכיחו דיחזור למוטב ויהיה בכלל אח כנ"ל".

אך גם אם לא נסתמך על מצוות תוכחה, כשמדובר בהשפעה יש למנהיגי ציבור אחריות מיוחדת וחובה מיוחדת, וזאת על פי הירושלמי בסוטה שמביא הרמב"ן על הפסוק "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת

או דאורייתא, לפעמים יש צורך להורות להם היתר ולפעמים יש בזה בעקיפין משום מסייע לעוברי עבירה. שאלות הלכתיות כאלה מתעוררות מדי יום.

נוסף לזה, השיקולים אינם יכולים להיות אך ורק הלכתיים ביחס למקרה הנדון. לכל העלמת עין, לכל הוראת היתר, עלולה להיות השפעה שלילית מצטברת ביחס לכלל הציבור ויש צורך באחריות גדולה ובמידה גדולה של סייעתא דשמיא, שבבואנו לתקן מצד אחד, לא נגרם ח"ו לקלוקל מצד שני. כמו כן מתעוררות הרבה שאלות בתחום "לפני עור" ומסייע לידי עוברי עבירה, שהמשפיע בעצמו עלול להיתקל בהן, כפי שנעמוד עליהן בהמשך. על כן דרך ההשפעה כאלטרנטיבה לדרך התוכחה היא דרך מפותלת אשר צדיקים ילכו בה וקלי דעת ייכשלו בה.

יא

והנה, הרשב"א בתשובה הנ"ל פתח לנו פתח רחב בהעלמת עין מן העוברים מתוך שיקול רחב לטווח ארוך, וכלשונו "והעלמת עין מן העובר לעתים מצוה". ומעשים בכל יום, שמעלימים עין מכל מיני איסורים לגבי חוזרים בתשובה בראשית דרכם, שאם יכבידו עליהם בראשית דרכם יש חשש שיחזרו לסורם. לא פעם מדובר בהעלמת עין יש בה חשש משום לפני עור לא תתן מכשול.

נראה שסומכים על המשנה בשביעית (פרק ה, משנה ח): "ב"ש אומרים לא ימכור לו פרה חורשת וב"ה מתירים מפני שהוא יכול לשחטה". ואעפ"י שמחרשה וכליה אסור למכור לחשוד, כמבואר שם במשנה קודמת. כאן מתירים בית הלל מפני שיכול לשחטה, וכלשון ר"ע מברטנורה: "ובכל דהו דמצי למתלי

לעשות אותם ואמר כל העם אמן" (דברים כז, כו):

אמר רבי אסי בשם רב תנחום כן חייא: למד ולימד ושמר ועשה והיה סיפק בידו להחזיק, ולא החזיק, הרי זה בכלל ארור, ודרשו בהקמה זאת בית המלך והנשיאות, שבידם להקים את התורה ביד המבטלים אותה, ואפילו היה הוא צדיק גמור במעשיו והיה יכול להחזיק התורה ביד הרשעים המבטלים אותה, הרי זה ארור.

ואין ספק שהדברים אמורים גם ביחס לאלה אשר בכוחם להקים התורה על ידי השפעה. והאחריות נמדדת לפי מידת יכולת ההשפעה, כדברי הגמרא בשבת (דף נד ע"ב): "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו". ובמחאה כאן הכונה להפעלת השפעה, כמבואר ברש"י (ד"ה בכל העולם כולו): "בכל ישראל, כגון מלך שאפשר לו למחות שיראים מפניו ומקיימים דבריו". אלא שהפעלת השפעה בקירוב רחוקים בצורה מועילה מעוררת מספר שאלות הלכתיות שעלינו לתת את הדעת עליהן.

הרמב"ם כתב בהלכות ממרים (פ"ב ה"ד) בקשר לבית דין הגדול: "וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים, עושים לפי מה שהשעה צריכה". הבעיה כפי שהרמב"ם מתאר, שיכולה היתה להתעורר ביחס לרבים, יכולה להתעורר בזמננו ביחס ליחידים, לפעמים כדי להחזיר יחידים לדת ולהציל יחידים מלהיכשל יש צורך להעלים עין מאיסורי דרבנן

כאן שום איסור בזה שעושה מעשה בקום ועשה ונותן לו יין של טבל, כיוון דלא קעביד שום מכשול, אלא אדרבה מציל אותו בכך ממכשול גדול יותר.

ביסוד חידושו של הגרש"ז אורבך קדם לו הגרע"א ז"ל, בהגהותיו לש"ע יו"ד (סימן קפ"א סעיף ו'), דכתב שם על מה שכתב המחבר לגבי אישה: "וי"א שאף על פי שמותרת להקיף פאת ראשה אסורה להקיף פאת ראש האיש ואפילו הוא קטן", וז"ל שם: "לענ"ד דזהו לכאורה לכ"ע יהיה אסור משום לפני עור דמכשלת להא שניקף, ואף היכא דהו"מ לגלח בעצמו מ"מ הוי אסור דרבנן כמ"ש תוס' ריש שבת. ואולי י"ל דבזה ליכא איסור מדין מצוה להפרישו, דאדרבה במה שהיא מגלחת אותו בזה מפרישתו, דאם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין דמקיף וניקף, וע"י שהיא מגלחת מפרישתו מלאו דמקיף" עכ"ל. הגרש"ז אורבך, הרחיב בהרבה את חידושו של הגרע"א.

השאלה היא, עד היכן אפשר להשתמש בחידושו של הגרש"ז. הדבר מצריך דיון רחב האם מותר לאפשר לאישה לטבול בלי חפיפה כשמתעקשת לטבול כך ואם לא כן לא לטבול כלל, או כאשר האישה מסכימה לספור ז' נקיים אבל לא להוסיף ה' ימים כמנהגנו עפ"י הרמ"א. כאשר הדברים קשורים להוראה מצד הרב השיקולים מתרחבים מעבר לאיסור של "לפני עור", ודיונים על כך אנו מוצאים כבר בספרי שו"ת מדורות קודמים.

יג

האם מותר להורות לעבריינים לעבור על איסורי זוטא כדי למנעם מאיסורי רבא, או כדי לקרבם לתורה ויראת שמים? ראשון

תלינן", וכמסקנת הגמרא בעבודה זרה (דף טו ע"ב). וגם במקרים אלה תולים בכל שהוא, שאולי לא יגיעו למעשה עבירה. אמנם המגן אברהם (סי' שמו ס"ק ד') כתב שאסור להשאיל לאדם כלי מלאכה אם הוא חשוד לעשות מלאכה בשבת, אם לא שיש לתלות שיעשה בה מלאכת היתר. ומוסיף המגן אברהם, ודווקא בדבר המצוי, אבל בדבר שאינו מצוי אסור, אם לא מפני דרכי שלום. וביאר שם במחצית השקל, ר"ל שאותו דבר שתולים בו להיתר הוא דבר המצוי. וייתכן שיש מקום לחלק בין המקרים, וייתכן גם ששלום בית או כוונה לקרב רחוקים לתורה דינם כדרכי שלום, ששם אין צורך לתלות בדבר המצוי.

יב

הגרש"ז אורבך זצ"ל העלה סברה שיש בה חידוש גדול לדינא, בעניין "לפני עור". בספרו מנחת שלמה, (סימן ל"ה), כתב, שאף שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבה, ואסור ודאי להפריש תרו"מ בשבת כדי להציל בכך אחרים מאיסור חמור של טבל מ"מ בנדון של לפני עיוור, הואיל וכל האיסור הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיוון שבלי נתינת מכשול ייכשל ההוא באיסור יותר גדול "נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול אלא אדרבא יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד ע"י זה שהחליף אותו בקום ועשה במכשול קטן יותר". המכשול הגדול שהגרש"ז מדבר עליו היינו שהלז יתרחק ח"ו ביותר מתורה ויראת שמים. וכותב שם עוד, שאם אחד רואה בחברו ששותה יין של ערלה ואינו יכול בשום אופן למנעו, אלא על ידי זה שיחליף אותו ביין של טבל או בסתם יין דמסתבר דאין

המדברים בעניין זה הוא הרמב"ם. משנה מפורשת ביבמות (דף כד ע"ב): "הנטען על השפחה ונשתחררה או על העובדת כוכבים ונתגיירה הרי זה לא יכנוס, ואם כנס אין מוציאין מידו". וכן פסק הרמב"ם (הלכות גירושין פ"א הלכה י"ד). בתשובות הרמב"ם פאר הדור (סימן קלב) נשאל הרמב"ם, האם ב"ד חייבים לכוף אדם להוציא מביתו שפחה גויה שהוא מתייחד עמה והישר בעיניו יעשה, וכתב הרמב"ם:

ודאי מדין תורה צריך לגרשה משם ואפילו בגיורתה, כי לא דברה תורה אלא כנגד היצר. וכאשר אמרו באסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו כתלי דחזירי, ולא זו הדרך. ולכן מחויבים בית דין אחר שמועה אשר לא טובה שישתדלו בכל עוז ותעצומות לגרש האמה הזאת או שישחררנה וישאנה. ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחלה, אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שישחררנה וישאנה ופסקנו כן מפני תקנת השבים, ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו וסמכנו על אמרם ז"ל עת לעשות לד' הפרו תורתך. ויכול לישאנה, והאל במרומיו יכפר עונינו, כאשר דבר לנו ואסירה כל בדילך.

על תשובה זאת סמכו אחרונים להתיר לגייר נכרית שנישאה בערכאות ליהודי, כשרצונה להינשא לו כדת משה וישראל לאחר שתתגייר, הגאון רח"ע גרודזינסקי זצ"ל סמך על התשובה הזאת להתיר לגייר נכרית במקרה דומה, וכתב "ודברי הרמב"ם יסוד גדול", עיין בתשובות אחיעזר (ח"ג תשובה כו). הגר"ח האדמו"ר מצנז זצ"ל לא ראה כנראה את תשובת הרמב"ם, ואף על פי כן הוא כותב במקרה דומה, בתשובת (דברי חיים ח"ב אה"ע סי' לו):

וי"ל דבכה"ג כדי דלא ליתי לידי עברות חמורות מתירין לו איסור קל, וכבר דברו בזה גדולי האחרונים בספר ב"ז ובספר בעי חיי, והרבה נטו להתירא, והגם שכנה"ג מחמיר בספרו הנ"ל, עכ"פ באיסור כזה דבדיעבד לא יוציא וכנ"ל ולא מחינן בידו, אך ח"ו להתיר זה בפשוט, רק אחרי הסכמת הרבנים דבמדינתכם מסביב והי' שלום.

אמנם לגבי גזירת חכמים שלא לישא מעוברת חברו או מינקת חברו עד שיהיה לוולד כ"ד חודש (יבמות מב ע"א) מצאנו בדבר זה מחלוקת, האם יש להתיר איסור זה במקרה שהיא מופקרת לזנות, כדי שיהא בעלה משמרה. בשו"ת בית יוסף (אה"ע, בתשובה הנמצאת אחרי דיני כתובות סי' א) דן האם יש להתיר איסור קל כדי שלא יעברו על איסור חמור. וכתב: "עלה בדינו, דהוראת המורה שהורה להתיר מזנה מינקת לכנסה. הוראה לקלולא היא, וראוי לכל חכמי לב אשר נגע ה' בליבם לגעור בו עד שיקבל עליו שלא להורות עוד היתר בדבר כזה". המתיר הוא מהר"י מינץ בתשובה (סימן ה'), וכתב שם שאף שהיתר זה הוא דבר חדש, שעת הדחק שאני. מחלוקת זו הובאה בשו"ע אה"ע (סימן י"ג סעיף י"א). המחבר פסק לאיסור, והרמ"א פסק כדברי מהראי מינץ. על דברי מהר"י מינץ אלו סמך הט"ז ביו"ד (סימן שלד ס"ק ז') שלא לנדות מי שיצא לתרבות רעה על ידי הנידוי.

אולם אם נרצה ללמוד משיטות הפוסקים להקל בדבר זה, יש להעיר: א. הנודע ביהודה (מהדורה תניינא חלק אה"ע סי' ל"ד) כתב, שגם הרמ"א התיר רק באיסור שהוא לשעתו, אבל איסור שאנו יודעים, שאם יבוא לזה בקטנותו יישאר בזה לעולם, ב"ד מצווין

ובקרבים אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח"ו
יש לציין, שחלק גדול מתשובות האחרונים בשאלות הללו עוסקות בבעיות של יחידים שיש חשש שאם לא נתיר להם איסור קל יפרקו עול לגמרי, או שמדובר בפורקי עול שרוצים להציל אותם מאיסורים חמורים.¹ השאלה הגדולה היא: האם בימינו, לאור המצב החמור ביהדות, כאשר המדובר בקירוב רחוקים לתורה ויראת שמים, השיקולים הכלליים משתנים וכך מנחה כללי עלינו לאמץ גישה מקלה יותר למען קרב לבבות לאביהם שבשמים?

להפרישו תיכף. ב. באוצר הפוסקים (אבן העזר, שם), יש דיון לגבי מצב של מינקת חברו במקרה שהזוג חי ביחד בלא חופה וקידושין וכן כשידורו יחד באיסור נידה, ורוב הפוסקים לא נטו ללמוד מהיתר הרמ"א לעניינים אלו.

בתשובות משיב דבר לנצי"ב (חלק ב תשובות מג, מד), דן הנצי"ב בשאלה שנשאל לגבי אישה החשודה על איסור נידה ש"כעת עבר עליה רוח טהרה ונתעורר חפץ בקרבה לטבול מגיעולה במים טהורים", אלא שאישה זו מסכימה לטבול אך ורק ביום ולא בלילה בזמן טבילת נשים, ואם לא נתיר לה תוסף לחטוא ולא טבול כלל. בתשובה זו האריך השואל ובירר את הסוגיות הנוגעות בדבר, ובתשובה שלאחריה ענה הנצי"ב על הדברים. אף שמדובר באיסור קל של טבילה ביום מסתפק הנצי"ב בזה, משום שאיסור זה נאסר משום סרך בתה, וכיוון שנאסר משום חשש שאחרים יבואו להיכשל על ידי היתר הטבילה ביום, כתב הנצי"ב, שאין הדבר ברור אצלו להיתר. מתוך התשובה משמע, שאילו היה אמנם רק שיקול של איסור קל מפני איסור חמור היה הנצי"ב מקל בזה. אמנם סיים שם:

הכלל דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כ"א בישוב דעת איזה רופאים יחד דשני הצדדים מסוכנים, כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך ישוב הרבה עם איזה דעות ב"א גדולי תורה

1 עיין עוד: שרידי אש (חלק ב' תשובה נו) בענין היתר לשוחט לשחוט בלא בדיקת ריאה, שאם לא כן יש חשש שאם יתברר שהבהמה טריפה, יאכלו אותה טריפה ולכן עדיף לסמוך על רוב בלא בדיקה. וכיוצא בזה ביביע אומר (חלק ו' יו"ד תשובה ג').